

بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَوْفِيقِهِ

از تازہ افادات فاضل اجل مولانا ابوالخیر عبدالوہاب صاحب
صدر مدرس مدرسہ نظامیہ حیدرآباد کن۔

نظامیہ

بانتہام و نگرانی تصحیح محمد عزیز الدین صاحب مہتمم و مالک

مطبع نمبر ۱۰۱

مطبع عزیز علی صاحب پوشتہ

التاس

اس وقت کہتے اور زبان میں اگرچہ مختلف تحریرات و تقریرات ملک میں شائع ہوا کین اور ہو بھی رہی ہیں مگر اس طرح کا کوئی پرچہ جس میں علوم عقلیہ و نقلیہ کے مہات مسائل کی محققانہ بحث ہوئی ہو نظر سے نہیں گزرا۔ اس لئے میری طبیعت میں اسکی خلش تھی۔ اور یہ خیال تھا کہ کسی موقع پر کوئی تحریر خاصہ علوم عقلیہ و نقلیہ کی تحقیقات و تدقیقات پر مشتمل کر کے ہدیہ ناظرین کروں۔ لیکن زمانہ اقامت ہندوستان میں کوئی موقع اطمینان کا ہاتھ نہ آیا۔ اتفاق سے میں حیدرآباد دکن میں پہنچا۔ اور عمدۃ الفضل زبدۃ الانصاف حضرت مولانا محمد انوار اللہ صاحب دام فیضہم کی توجہ اور قدردانی سے مدرسہ نظامیہ کا صدر مدرس مقرر ہوا۔ اور نوع اطمینان حاصل ہوا۔ حسب

اب حضرت ممدوح الصدر اور جناب کرمی فخلصی مولوی ابو محمد حسین علی صاحب طلسمی وکیل ہای کورٹ گورنمنٹ نظام کی مشورت سے یہ سہ ماہی پائی کہ ایک ایسا سہ ماہیہ شائع ہو جو طلبہ علوم کو فائدہ بخش ہو اور فضلاء عصر کو حظ وافر حاصل ہو۔ انشاء اللہ تعالیٰ آمینہ سے سہ ماہیہ پیشکش جذبات مشتاقین کیا جائیگا۔

الملمس ابو الخیر عبدالوہاب بھاری

المعقول

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

یہ لفظ بکسر الدال ہے۔ یا بفتح الدال۔ اس میں دو مذہب ہیں۔ سکاکی اور زرخشری۔ علامہ تقی زانی فقط کسرہ کو اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ زرخشری نے اپنی کتاب فائق میں لکھا ہے کہ مقدمہ بفتح الدال باطل ہے۔ محقق ودانی اور دیگر محققین دونوں کے جواز کے قائل ہیں۔ اور سی قول قوی ہے۔ بعض ارباب اہمیت پر عدم جواز فتح کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ بتقدیر فیستح دال لازم آئے گا کہ جو امور ذیل مقدمہ میں مذکور ہوتے ہیں اور ان کا تقدم مسائل علوم پر جعلی اور وضعی ہو۔ حالانکہ امور مذکورہ فی مقدمہ مسائل علوم پر تقدم طبعی ہے۔ جیسا کہ مباحثہ مقدمہ میں عنقریب ظاہر ہو جائیگا۔ مگر یہ دلیل محض ضعیفہ البیاد ہے۔ اس لئے کہ امور مذکورہ فی مقدمہ کو تقدم طبعی کہہ سکتے ہیں۔ مگر اوائل کتب میں یہ تقدم طبعی بلا تقدم ذکر ہے اور وضعی کے ظہور میں نہیں آسکتی ہے۔ اس لئے کہ یہ امر مصنفین کے اختیار میں ہے۔ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ تقدم جعلی مطابق تقدم طبعی کے ہے۔ اس تقریر سے

دونو حالتوں کا جو از معلوم ہو گیا۔ مگر بتقدیر کسروال تقدیم کو لازمی لینا لازم ہے۔
 تاکہ خود امور مذکورہ فی المقدمة کا تقدم لازم آجائے۔ ورنہ امور مذکورہ کسی دیگر
 امر کے مقدم کرنے والے ہونگے۔ بعد اس کو جانتا چاہئے کہ لفظ مقدمہ کا استعمال
 مقامات مختلفہ میں معانی مختلفہ میں آیا ہے۔ مگر فیما بین فیہ میں مقدمہ اول چند امور کا
 نام ہے جو قبل از مقصود بطور تمہید کے بیان کئے جاتے ہیں۔ اس کے دو قسم ہیں
 مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب۔ دلیل حصر یہ ہے کہ وہ چند امور دو حال ہو خالی
 نہیں۔ یا تمہید علم کے ہیں۔ یا اس علم کے کتاب کو۔ اول مقدمۃ العلم ہے۔ اور
 ثانی مقدمۃ الکتاب۔ مقدمۃ العلم کی تعریف قوم میں یوں مشہور ہے کہ مقدمۃ
 العلم ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم یعنی مقدمۃ العلم وہ چیزیں ہیں جن پر
 شروع کرنا علم کا موقوف ہے۔ اور وہ تین شے ہے۔ تعریف علم کا جانتا۔ اور غایت علم کا
 جانتا۔ اور موضوع علم کا جانتا۔ اس تعریف پر یہ ایراد مشہور ہے کہ جب شروع فی العلم
 ان امور ثلاثہ کے ادراک پر موقوف ہے۔ جیسا کہ اس تعریف کا مفاد ہے۔ پس بدون
 ادراک امور ثلاثہ کے شروع فی العلم کو ناممکن ہونا لازم ہے۔ حالانکہ بہت سے اشخاص
 بلا ادراک امور ثلاثہ کے شروع فی العلم کر لیتے ہیں۔ الحاصل توقف کی کوئی توجیہ
 نہیں ممکن ہے۔ علامہ قطب الدین رازی صاحب شرح مطالع اور دوسرے محققین علیہا
 اس اعتراض کو یوں دفع فرماتے ہیں کہ تعریف مقدمۃ العلم میں شروع سے
 نفس شروع مراد نہیں ہے بلکہ شروع سے شروع علی وجہ البصیرۃ مراد ہے

اور بلا اور اک امور ثلثہ کے کو نفس شروع ہو جاتا ہے مگر شروع علی وجہ البصیرۃ بدون
 اور اک امور ثلثہ کے ناممکن ہے۔ یہہ جواب ایک جماعت کثیر علماء کے تصانیف میں
 موجود ہے۔ مگر بعد از تامل صادق بالکلیہ منافی اللہ ہے۔ اسلئے کہ شروع علی وجہ البصیرۃ کا
 واردار فقط اور اک امور ثلثہ کو قرار دینا محض خلاف واقع ہے۔ یہہ امر اختلاف اذہان
 اور تفاوت افہام پر موقوف ہے۔ بہت سی اشخاص ایسے ہیں جنکو بعد اور اک امور ثلثہ کو
 شروع علی وجہ البصیرۃ ہوتی ہے۔ اور بہت سی ایسی ہیں جنکو بلا اور اک امور ثلثہ کے
 لئے ہی شروع علی وجہ البصیرۃ ہو جاتی ہے۔ الغرض شروع علی وجہ البصیرۃ
 بطریق انضباط کسی خاص اور اک پر منحصر نہیں کر سکتے ہیں۔ عمدہ جواب اعتراض کو کہ
 یہہ ہے کہ توقف الشیء علی الشیء کا اطلاق اور استعمال دو معنیوں میں ہوتا ہے۔
 ایک یہہ کہ فلان شیء کا وجوہ موقوف ہے فلان شے پر۔ اسطور سے کہ اگر موقوف علیہ کا
 وجوہ نہ ہو تو موقوف کا وجوہ متمنع اور محال ہو۔ اس معنی کو حکماء لولا کہ لا متمنع کے
 ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ اسکا استعمال علت اور معلول اور شرط و مشروط کو درمیان
 ہوا کرتا ہے۔ دوسرے یہہ کہ فلان شے کا وجوہ موقوف ہے فلان شے پر۔ اسطور سے
 کہ جب یہہ موقوف علیہ موجود ہوتا ہے اسوقت بھی موقوف موجود ہوتا ہے۔ اور کہیں
 موقوف بدون اس موقوف علیہ کے ہی موجود ہوتا ہے۔ اس معنی کو حکماء اذا وجد
 فوجد اور صحیح لدخول الفاء کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ اور تعریف مقدمۃ العلم
 میں توقف کو معنی اذا وجد فوجد کے ہیں۔ اور یہہ ظاہر ہے اسلئے کہ طلب جمہول
 مطلق

اور لزوم عبث کو دفع کرنے کو لہٰذا صرف تصور بوجہ تا۔ بلکہ تصدیق بفائدہ تا کی ضرورت ہے۔ اور تعریف علم اور غایتہ علم اور موضوع علم کی معرفت جو تصور بوجہ تا خاص ہے۔ شروع فی العلم کے لئے ضروری شے نہیں ہے۔ پس ان امور ثلثہ کے اور کات ثلثہ پر توقف کے معنی اذاد وجد فوجد کے ضرور لئے جائیں گے۔ نکتہ اس مقام میں یہ ہے کہ میں نے بعض تصنیفات میں اپنے تفصیل سے بیان کیا ہے کہ جب کوئی شے کسی عام پر موقوف ہوتی ہے لولاء لا تمنع کے ساتھ۔ اس وقت اس مفہوم عام کے افراد اور خصوصیات کو موقوف علیہ بالمعنی المصحح لدخول الفا ہونا لازم ہے۔ ایسا سطر محقق دوانی نے شرح تجرید کو حاشیہ قدیمہ میں بیان کیا ہے کہ بعض صورتوں میں معلول واحد بالشخص کے لولاء ہی النظر میں توار و علتین مستقلین کا علی وجہ التبادل جائز معلوم ہوتا ہے۔ مگر تعمق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں علت اس صورت میں قدر مشترک بین العلل ہے۔ اور خصوصیات علل اس قدر مشترک کے مواقع تحقق ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ علت حقیقتہً اسکو کہتے ہیں جس کو وجود و معلول کا وجود ہو اور اس کے عدم سے اس کا عدم۔ اور صورت مذکورہ میں خصوصیات کے انعدام سے انعدام معلول خلاف واقع ہے۔ مثلاً کسی سقف کا قیام جب چار ستونوں پر موقوف ہوتا ہے اس وقت میں جس چار ستون کو علی وجہ التبادل پیش کریں گے۔ قیام سقف کا ہو جائے گا۔ کسی معین چار ستون پر لولاء لا تمنع کا مضمون متحقق نہیں ہے۔ ہاں اگر مطلق چار ستون (یعنی اگر کوئی

چارستون) نہوگا اوسوقت البتہ لولاء لانتع کا تحقق ضرور ہوگا۔

اشکال

ملکمال الدین صاحب سہالوی قدس سرہ الغیر بعض افادائین اپنی یہ ایراد فرماتے ہیں کہ معلول واحد شخصی کے لئے اگر قدر مشترک موقوف علیہ ہوگا اوسوقت میں لازم آئے گا کہ معلول معین ہو۔ اور علت امر مبہم حالانکہ حکماء محققین نے تصریح کی ہے کہ معلول معین کی علت بھی معین ہوگی فلیف التوفیق۔

الخلال

حکماء نے جو لکھا ہے کہ معلول معین کے لئے علت کو بھی معین ہونا لازم ہے۔ وہاں علت سے علت فاعلیہ مراد ہے۔ اور علت فاعلیہ ہر شئی کی واجب الوجود ہے اور وہ ایک امر معین اور شخص واحد ہے۔ مگر شرائط اور معدات کا معین ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس ممکن ہے کہ قدر مشترک بطور شرائط یا معدات کو موقوف علیہ کسی کے وجود کا قرار دیا جائے والا مضائقہ نہ۔ مگر یہ سب مشتقین تعریف مذکور سے لازم آئی ہیں اور لایق اور حسن یہ ہے کہ تعریف مقدمۃ العلم کی یہہ کی جائے کہ مقدمۃ العلم ما یعین فی الشروع فی العلم یعنی مقدمۃ العلم وہ چیز جو اعانت کرے شروع فی العلم میں۔ اس تعریف پر کوئی ایراد وار نہین ہوتا ہے یہہ کل تقریرات مقدمۃ العلم کے متعلق ہیں۔ اور مقدمۃ الکتاب کی تعریف کتب قوم میں یوں کی گئی ہے کہ مقدمۃ الکتاب طائفة من الکلام

قدامت امام المقصود لارتباطاً بہ و نفعہا فیہ یعنی مقدمۃ الکتاب
کلام کے اوس قطعہ کو کہتے ہیں جو قبل مقصود کے بیان کر دیا جاتا ہو۔ اس کو کہ
اوس کو مقصود سے ربطاً ہو۔ اور وہ مقصود میں نافع ہو۔ مصنفین اپنی تصانیف
میں عموماً مقدمہ کو مطلقاً ذکر کرتے ہیں مقدمۃ العلم یا مقدمۃ الکتاب کی تخصیص
نہیں کرتے ہیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جو امور اثنائے مقدمہ میں مذکور ہوتی ہیں
وہ جہتیں ہیں اس جہت سے کہ وہ امور شروع فی العلم میں معین ہیں۔
مقدمۃ العلم میں۔ اور اس جہت سے کہ وہ امور قبل از مقصود ذکر کر لیں گے
تاکہ مقصود میں نافع ہو وین۔ مقدمۃ الکتاب میں المختصر امور مذکورہ فی المقصد
چونکہ میں وجہ مقدمۃ العلم میں اور میں وجہ مقدمۃ الکتاب اسلئے کوئی قید نہیں
لگائی جاتی ہے تاکہ وہ تقیید اس تعلیم کے مضمر نہ واقع ہو۔ تحقیقات سابقہ
یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ جو چیز شروع فی العلم میں یا مقاصد میں نافع اور
معین ہو وہ عموماً مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کو اثنائے میں مذکور ہو سکتی ہے
مگر زیادہ رواج علما کا یہی واقع ہوا ہے کہ مقدمہ کو بحث میں تعریف علم اور
غایت علم اور موضوع علم کو بیان کرتے ہیں۔ اسلئے ان امور ملتہ کو ہم دو
معرکہ میں بیان کرتے ہیں۔

معرکہ اولی

علم منطق کی تعریف اور اوسکی غایت کے بیان میں۔ اور چون کہ اندونو امریکی

معرفت چند مباحث ضروریہ پر موقوف ہو۔ اسلئے میں اولاً اون مباحث کو بیان کرنا ہوتا

المبحث الاول فی العلم وما يتعلق به

لفظ علم کے معنی لغت میں دانستن کرہین جبکہ ہندی میں جاننا کہتے ہیں۔ اور اصطلاح فلسفہ میں علم کے دو معنی ہیں۔ اول معنی مصدری ہر جو حصول المعلوم عند العالم کو کہتے ہیں۔ اور دوسرا علم حقیقی ہے جو مابہ انکشاف المعلوم عند العالم یعنی وہ چیز جسکی وجہ سے معلوم کا انکشاف نزدیک عالم کے ہو جا۔ اس کے دو قسم ہیں۔ علم حضوری۔ اور علم حصولی۔ علم حضوری اوس علم کو کہتے ہیں جس میں مجرد حضور معلوم عند العالم انکشاف کے لئے کافی ہو۔ اور علم حصولی اوس علم کو کہتے ہیں جس میں مجرد حضور معلوم عند العالم انکشاف کے لئے کافی نہ ہو۔ ان دونوں قسموں کو باعتبار عالم کے قدیم اور حادث ہونے کے دو دو قسمین حادث اور قدیم پس کل اقسام علم کے چار ہوں۔ حضوری قدیم۔ حضوری حادث۔ حصولی قدیم۔ حصولی حادث۔ ضابطہ ان علوم اربعہ کے تحقق کا یہ ہے کہ شئی مجرد کو اپنی ذات کا اور صفات انضمامیہ کا۔ اور معلومات کا علم حضوری ہوتا ہے۔ اور ان تینوں ماوراء کا علم حصولی۔ جناب باری کو اپنی ذات اور اپنی صفات اور اپنی معلومات کا علم حضوری ہوتا ہے۔ اور عقول عشرہ اور نفس ناطقہ انسانیہ کو اپنی ذات اور صفات کا علم حضوری ہے۔ اور ان دونوں کو ماوراء کا علم حصولی ہے۔ عقول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کو ماوراء کا علم حصولی قدیم ہے۔ اور نفس ناطقہ انسانیہ کو

میں سے
معلق ہے
نیکو

ذات اور صفات کو ماوراء کا علم حصولی حادث ہے۔ اسی لئے کتب قوم میں مصحح ہو چکا ہے کہ مدار علم حضوری کا عینیت اور نا عینیت اور معلولیت ہے۔ اور مدار علم حصولی ان امور ثلثہ کا کے ماوراء ہے۔

اشکال

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مجردات عقول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کو ماوراء کا علم حصولی ہے۔ حالانکہ کتب حکمت میں الہیات کی بحث میں ثابت ہے کہ عقول عشرہ امور مادیہ کے علت ہیں۔ اور علت کو اپنے معلول کا علم حضوری ہوتا ہے پس چاہئے کہ عقول عشرہ کو ممکنات مادیہ کا علم حضوری ہو۔ فکیف التوفیق۔

اخلال

بیشک علت حقیقہ کو اپنے معلول کا علم حضوری ہوتا ہے۔ مگر عقول عشرہ امور مادیہ کے لئے حقیقتہ علت نہیں ہیں۔ حقیقی علت فاعلی تمام چیزوں کی جناب باری ہے۔ عقول عشرہ وغیرہ روابط اور شرائط کے طور پر ہیں۔ اور ان پر اطلاق علت کا مسامحہ اور مجاز ہے۔ محقق طوسی نے شرح اشارات میں اس کی تصریح کی ہے۔

علم حصولی میں معلوم کی صورت عالم کو ذہن میں اگر مرتسم ہوتی ہے پس جب عالم کے ذہن میں معلوم کی صورت حاصل ہوتی ہے۔ اس وقت تین امور ضرور پائے جاتے ہیں۔ ایک حاصل ہونا صورت کا کسی شے کو ذہن میں

جبکہ حصول صورتہ الشیء فی الذہن کو ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری وہ صورت
 جو عالم کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔ اور اسکو الصورة الحاصلة من
 الشیء عند العقل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ تیسری تنقش ہونا عالم کا
 ساتھ صورتہ حاصلہ کے جبکہ انتقاش العالم بالصورة الحاصلة فیہ
 کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ چونکہ یہ تین امر ہر علم حصولی میں ضرور ہوا کرتے ہیں
 اسلئے حکماء کے تین جماعت ہو گئے۔ جمہور کہتے ہیں کہ علم حقیقی معیناً بالانتقاش
 فقط صورتہ حاصلہ کا نام ہے جو مقولہ کیف سے ہے۔ اور ایک جماعت علم حقیقی
 حصول صورتہ الشیء فی الذہن کو کہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک چونکہ
 حاصل ہونا صورت کا عقل میں ایک نسبت ہے درمیان صورت اور عقل کے
 اسلئے علم مقولہ اضافہ سے ہے۔ اور ایک دوسری جماعت کہتی ہے کہ علم حقیقی
 مقولہ انفعال سے ہے اور انتقاش النفس بالصورة الحاصلة کا نام ہے۔
 یہ مذاہب ثلثہ کتب قوم میں متداول چلے آتے ہیں۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علم
 حقیقی حصول صورتہ الشیء فی الذہن یا انتقاش کا نام نہیں ہو سکتا ہے۔ اسلئے
 کہ یہہ دو نومعانی مصدریہ ہیں۔ اور معانی مصدریہ انتزاعی ہوا کرتے ہیں۔
 اور جو انتزاعی ہوتا ہے وہ اعتباریات سے ہوا کرتا ہے۔ پس ان دونوں
 مذہبوں پر لازم آتا ہے کہ علم حقیقی امر اعتباری ہو جائے۔ حالانکہ ہر عقل
 غور کر سکتا ہے کہ علم حقیقی ایک امر واقعی ہے جو امتزاع متزع اور اعتباراً

مستمبر پر موقوف نہیں ہے۔ اس تقریر سے علم کا مقولہ اضافت اور مقولہ نفعال
ہونا بالاشترک باطل ہوا۔ اور بالخصوص مقولہ اضافت کو بطلان کی چند
دلیلین ہیں۔ اول یہ کہ حصول صورت صفت صورت کی ہے۔ جیسا کہ
اضافہ سے ظاہر ہے۔ پس علم حقیقی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ علم حقیقی
نفس ناطقہ کو صفات حقیقیہ میں ہے۔ مان حصول الصورة صفت نفس
ناطقہ کی بطور وصف بحال متعلق کے ہو سکتی ہے۔ مگر اسمین کلام نہیں ہو کیونکہ
وصف بحال متعلق وصف مجازی ہے۔ علامہ تقنازانی نے اس اعتراض کا
یہ جواب دیا ہے کہ فقط حصول کو نفس کی صفت حقیقیہ نہیں ہے۔ بلکہ صورت
کی۔ مگر حصول صورة الشئ فی الذہن یہ مفہوم مرکب ضرور بالضرورت
نفس ناطقہ کی ہے۔ جناب مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی شرح مرقاۃ
میں اس جواب کو یوں مخدوش کرتے ہیں کہ یہ مفہوم مرکب ایک امر
اعتباری ہے۔ پس علم حقیقی کا امر اعتباری ہونا لازم آگیا۔ اور یہ باطل ہے۔
میں کہتا ہوں کہ یہ خدشہ ہیوقع ہے۔ اس لئے کہ علامہ تقنازانی نے مجموع
مرکب کو صفت نفس کی قرار دیکر اس اعتراض کا جواب دینا چاہا ہے کہ حصول
صفت صورت کی ہے۔ پس صفت نفس ناطقہ کی کیونکر ہوگی۔ اور کوئی شک
نہیں ہے کہ علامہ کے جواب سے یہ اعتراض مرتفع ہو گیا۔ باقی رہی یہ بات
کہ اب یہ دوسرا اعتراض لازم آیا کہ علم حقیقی امر اعتباری ہو گیا۔ اسمین

کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ علامہ نے ہر ایک اعتراض کا ارتقاء مذہب کو سمجھ کر
 مراد نہیں لیا ہے۔ یہہ اس وقت ہوتا کہ علامہ بھی علم حصول صورتہ الشی کو کہتے ہیں
 اور اسکو مقولہ اضافت سے قرار دیتے ہوں۔ حالانکہ شرح مقاصد کو مشاہدہ
 یہہ امر ظاہر ہے کہ علامہ کے نزدیک علم صورتہ حاصلہ ہی کا نام۔ حاصل کلام
 یہہ ہے کہ مولوی صاحب کا خدشہ علامہ کے کلام پر بے محل واقع ہوا ہے۔ ہاں
 علامہ پر یہہ ایراد لازم آتا ہے کہ حصول صورتہ مطلق حصول کا حصہ ہے۔ اور
 یہی حصہ عارض ہے۔ صورتہ الشی کو جیسی کہ وجود زید کا حصہ وجود زید کو عارض
 پس حصول صورتہ کا مفہوم مرکب بھی صفت صورت کی ہے۔ نفس ناطقہ کی
 صفت حقیقیہ نہ حصول ہے اور نہ حصول صورتہ الشی کا مفہوم مرکب لیستہ
 اس وصف بحال متعلق سے ایک وصف حقیقی نفس کی پیدا ہوتی ہے وہو
 لَوْنُهَا جِثْثٌ یَّحْصُلُ فِیْهَا الصُّوْرُکُ یعنی ہونا نفس کا اس طور سے کہ
 حاصل ہوتی ہے اس میں صورت کسی شے کی۔ اور ظاہر ہے کہ یہہ علم
 حقیقی اور بابہ الانکشاف نہیں ہے۔ اور نہ مقولہ اضافت میں سے ہے۔
 دوسری دلیل جناب مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی اور بھی بعض فضلاء
 حصول صورتہ الشی کے علم حقیقی اور مقولہ اضافت کو باطل ہونے کی
 یہہ بیان کی ہے کہ حصول اور وجود وغیرہ الفاظ مترادف ہیں۔ اور وجود
 مصدری بسیط ہونے اور اسکو واسطے اجزای ذہنیہ ہیں۔ اور نہ اجزاء خارجیہ

جیسا کہ فن امور عامہ میں اس پر دلیل لائی گئی ہے۔ پس حصول الصورة کو مقولہ اضافت میں سے کہنا باطل ہے۔ اس لئے کہ مقولات عشرہ کو شیخ الیرس نے اپنی ماتحت کے لئے اجناس عالیہ ثابت کیا ہے۔ اور اجناس عالیہ اجزاء ذہنیہ ہیں۔ القصہ بتقدیر علم حقیقی کے حصول الصورة اور مقولہ اضافت ہونیکے لازم آئیگا کہ بسیطی کے لئے اجزاء ذہنیہ ہو دیں۔ اور یہ باطل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقولات عشرہ کا جنس عالی ہونا او نہین مابیات کو لکھ کر ثابت ہوا ہے جو مرکبات ہیں۔ اور مابیات بسیطہ کے لئے مقولات عشرہ۔ اجناس عالیہ نہیں ہیں۔ بلکہ اعراض عامہ۔ جیسا کہ خود قوم نے تصریح کی ہے کہ حقائق جو ہر یہ کے فصول مثلاً ناطق کو جو جوہر کہتے ہیں تو اس کو معنی یہہ نہیں ہوتے ہیں کہ جوہر اسکا ذاتی اور جنس عالی ہے۔ ورنہ کسب فصول لازم ہوگا۔ حالانکہ فصول مابیات بسیطہ ہیں۔ بلکہ اس کے معنی یہہ ہیں کہ جوہر اس کے لئے عرض عام ہے۔

تفسیری دلیل حصول الصورة کو بطلان کی

سید الافکیاء میرزا بہر دی نو بعض تعلیقات میں لکھا ہے کہ حصول الصورة اور وجود الصورة الفاظ مترادفہ ہیں۔ اور وجود مصدری۔ کے افراد فقط افراد حقیقیہ ہیں۔ جو اضافت یا توصیف سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور آپس میں متحد بالذات اور مغائر بالاعتبار ہوتے ہیں۔ پس اگر

علم حقیقی حصول الصورتہ کا نام اور اسی کی دو قسم تصور اور تصدیق اثناء مقدمہ
 میں بیان کئے جاتے ہیں۔ لازم آگیا کہ تصور اور تصدیق متحد بالذات اور مغائر
 بالاعتبار ہو جائیں۔ حالانکہ محققین نے تحقیق کی ہو کہ تصور اور تصدیق میں تباہی
 ذاتی ہے علم کے مقولہ انفعال سے ہونے کی ابطال بالاختصاص یوں کیجاتی ہو
 کہ مقولہ انفعال میں جو تاثر ہوتا ہو اوسکو تجدیدی ہونا ضروری ہے جس میں تدریج کی
 بھی ضرورت واقع ہوتی ہو۔ مثلاً جب پانی حرارت کو اثر کو قبول کرتا ہو اوست
 اس تاثر اور تاثرین تجدید اور تدریج ضرورتاً تحقق ہوتی ہو۔ اور اسی واسطے شیخ الفیاض
 الہیات شفا میں لکھا ہو کہ مقولہ انفعال اور مقولہ فعل کی بہتر تعبیر مقولہ ان لفعیل
 و مقولہ ان ینفعل ہو۔ تاکہ صیغہ فعل مضارع کا تجدید اور تدریج پر فی الجملہ دلالت کرے
 ان تحقیقات مذکورہ سے یہ بات بخوبی واضح ہوئی کہ علم حقیقی کا حصول الصورتہ
 اور انتقاش النفس بالصورتہ ہونا باطل ہو۔ اسی لئے جمہور صورتہ حاصلہ فی الذہن کے
 علم حقیقی کہتے ہیں۔

تحقیق حصول الاشیاء فی الذہن بانفسہا یا باشباہا
 جمہور حکما اگرچہ اس قدر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ علم صورت حاصلہ فی الذہن کا نام
 مگر باخود ہا یہ نزاع رکھتے ہیں کہ آیا وہ صورت حاصلہ فی الذہن نفس اشیا
 خارجیہ ہو یا شبح اور مثال اشیا خارجیہ کی ہو۔ اکثر لوگ اول کو قائل ہیں اور
 ایک جماعت قلیلہ شق ثانی کے جانب مائل ہے۔ کتب قوم میں یہ دونوں مہذب

حصول الاشیاء بانفسہا اور حصول الاشیاء بامثالہا و مشابہا کے ساتھ
معنون ہو سکتے ہیں۔ شروع شروع حصول الاشیاء بانفسہا کا عام طور سے
یہہ معنی مفہوم ہوا کہ اشیاء خارجیہ خود ہی مع عوارض خارجیہ کے ذہن میں جا
ہوتے ہیں اس پر متکلمین نے یہہ ایراد کیا کہ اس سے وقت تصور جہاں اور
نار کے احتراق و احتراق ذہن کا لازم آتا ہے وہو باطل فلذا الملزوم۔ بدقتضی حکما
جواب دیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا سے یہہ مراد نہیں ہے حتیٰ کہ لازم باطل لازم
آج۔ بلکہ حصول الاشیاء بانفسہا کے یہہ معنی ہیں کہ اشیاء خارجیہ کی ماہیت
ذہن میں بلا عوارض خارجیہ کے مرتسم ہو کر اوسمیں ایسے عوارض ذہنیہ عارض
ہو جاتے ہیں جنکو عوارض خارجیہ سے مناسبت ہوتی ہے۔ اس بنیاد پر صورت
حاصلہ فی الذہن کے دو اعتبار ہیں۔ اول نفس ماہیت من حیث ہی جس کو
معلوم بالذات کہتے ہیں۔ اور دوم ماہیت بلحاظ عوارض ذہنیہ بلکہ علم کہتے ہیں۔
باقی رہا شے خارجی وہ معلوم بالعرض ہے۔ اس تقدیر پر علم اور معلوم بالعرض
ہیں۔ اور اسطرح سے علم اور معلوم بالذات میں اتحاد ذاتی ہوگا۔ صرف
فرق یہ ہوگا کہ علم بالعرض میں اتحاد ذاتی کے معنی اتحاد نوعی کے
ہوں گے۔ جیسے کہ زید اور عمر میں اتحاد نوعی ہے۔ صرف فرق تشخصات کا ہے۔ اور
یہہ ظاہر ہے اسلئے کہ علم ماہیت بلحاظ عوارض ذہنیہ کا نام ہے۔ اور معلوم
بالعرض ماہیت بلحاظ عوارض خارجیہ کا۔ اور ان دونوں میں فرق تشخصات

اور عوارضات ہی کا ہے۔ اور علم و معلوم عوارض ذہنیہ کے۔ الحاصل علم میں ذات معلوم ہے۔ صرف فرق اعتباری ہے۔ اشیاء خارجیہ کی ماہیت جو ذہن میں آتی نفس ماہیت میں حیث ہی کے اعتبار سے معلوم بالذات ہے۔ اور وہی ماہیت باعتبار عوارض ذہنیہ کے علم ہے۔ یہ تو ضعیف حصول الاشیاء بالذات ہے جو کتب قوم سے مستفاد ہوتی ہے۔ اور حصول الاشیاء باشبہا و بامثالیہا کے معنی یہ ہیں کہ صورتیں اشیاء کی جو اذہان میں آکر مرتسم ہوتی ہیں وہ حصول اشیاء خارجیہ کی تصویرات ہیں جبکہ امثال اور اشباح بھی کہتے ہیں۔ یہہ تصویرات عقلیہ اشیاء خارجیہ کو مفارقت شخص اور ماہیت دونوں ہی میں ہیں۔ بطور سے فرس کی تصویر کاغذی۔ مثلاً زمین فرس کی ماہیت میں ہر اخص نہ تشخیص میں۔ یہ طور سے تصویرات ذہنیہ کی حالت اشیاء خارجیہ کو اعتبار سے ہے۔ حصول اشیاء بالذات کی طرف جو لوگ مائل ہیں اونکا اور کوئی شبہ اس مسلک پر ہنوز نظر سے نہیں گزرا ہے۔ مگر ایک اشکال مشہور یہ ہے کہ شیخ اور ذی شیخ (یعنی صورت ذہنیہ اور ذی صورت) میں اس مذہب کی بنیاد تباہ ہے۔ اور ایک مبائن دوسرے مبائن کا کاشف نہیں ہوتا ہے مثلاً انسان اور حجب میں تباہ کا علاقہ ہے۔ اور علم انسان سے علم حجر کا لازم نہیں آتا ہے۔ پس ضرور ہے کہ یہ مذہب باطل ہے۔ اور صور حاصلہ فی الاذہان اشیاء خارجیہ سے علاقہ اتحادیہ لازم ہے۔ تاکہ ایک متحد دوسرے متحد کا

کاشف قرار پائے۔ اس اشکال کا جواب محققین نے یوں دیا ہے کہ ایک مبائن دوسرے مبائن کا کاشف اور سوقت تک نہیں ہو سکتا ہے جب تک اون دونوں درمیان میں کوئی علاقہ خاصہ نہ ہو۔ اور شیخ ذوی شہج علاقہ محاکات کی وجہ سے انکشاف اور انتقال ذہنی ممکن ہے۔ فلا اشکال۔

جناب مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی اپنی تالیفات میں اس اشکال کا جواب الزامی یوں ہی دیتے ہیں کہ حصول اشیاء بانفسہا والے کو یہاں علم بالوجہ میں عرضیات اپنی معروضات کو کاشف ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ عرض اور معروض میں تغایر ہے۔ فہا ہو جو ابہم فہو جو ابہم۔ مگر یہ جواب دو وجہ سے درست نہیں ہے۔ اول یہ کہ حصول اشیاء بانفسہا اور حصول اشیاء باشباجہا کی جو نزاع ہے وہ نقطہ علم بالکنہ میں ہے نہ کہ علم بالوجہ میں۔ اس تخصیص پر بہت سے شواہد اور دلائل موجود ہیں جس کی تفصیل سے تطویل ہوگی۔ پس حصول اشیاء بانفسہا والے اشکال مذکور الصدر کی تقریر یوں کر سکتے ہیں کہ ایک مبائن دوسرے مبائن کہنے کا کاشف نہیں ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اشکال مولوی صاحب کو جواب سے دفع نہیں ہوتا ہے۔

اور ثانی وجہ یہ ہے کہ اگر بالفرض والتسلیم یہ نزاع علم بالکنہ اور علم بالوجہ میں عموماً ہے۔ تاہم مولوی صاحب کا جواب بزموقع ہے۔ اس واسطے کہ جب حصول الاشیاء بانفسہا والوں کے یہاں مناط کشف اور انکشاف کا اتحاد ہے

طریقہ عجیب پر غور
یہ کہ یہ تقریر
جناب مولانا
فضل حق صاحب
معلوم ہے
تالیف مبارک
حاشیہ میں کی
ہے

خواہ اتحاد بالذات ہو جیسے کہ علم بالکنہ میں یا اتحاد بالعرض جیسے کہ علم بالوجہ
 پہر علم بالوجہ میں کشف اور انکشاف میں مضافتہ کیا رہا۔ چون کہ علم بالکنہ میں
 علم شے کا حقیقہ ہوتا ہے۔ اسلئے اتحاد بھی حقیقہ ہے۔ اور علم بالوجہ میں
 انکشاف اور اتحاد دونوں ہو بالعرض فطابق النعل ^{بالنعل} فقد ظہر ان
 لا انکشاف عند من يقول بحصول ^{الله} الاشياء بانفسها في
 الذهن الا بقدر الاتحاد ولعل يحدث بعد ذلك
 امسراً۔ (باقی آئندہ)



